

**ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DE SANTO AGOSTINHO POR HANNAH ARENDT****SOME CONSIDERATIONS ON THE RECEPTION OF SAINT AUGUSTINE'S SOCIAL AND POLITICAL THOUGHT BY HANNAH ARENDT**Leo Maltchik<sup>1</sup>**Resumo**

O presente artigo objetiva demonstrar a profunda influência do pensamento social e político de Santo Agostinho sobre a obra de Hannah Arendt. A importância do pensamento de Agostinho sobre Arendt só pode ser comparada com a exercida pelo pensamento e o mundo greco-romano, principalmente por Aristóteles. Este trabalho entende que os conceitos de *amor mundi* e liberdade política, entendida como a faculdade ou o poder de começar algo novo, conceitos presentes no pensamento de Agostinho, foram apropriados por Arendt de forma extremamente original. Além disso, entende que o conceito de *amor mundi* (que inclui a noção de mundo) é o principal conceito para a compreensão das perspectivas filosófica e política adotadas por Arendt, permitindo reconciliar pensamento e ação, filosofia e política, domínios que se encontram separados desde o julgamento e a condenação à morte de Sócrates pela democracia ateniense. Afinal, sustenta-se que Arendt e Agostinho são autores clássicos, na medida em que suas reflexões oferecem conceitos, ideias e sinais que preservam atualidade para a compreensão da realidade que nos rodeia.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; Agostinho; *amor mundi*; liberdade política.

**Abstract**

The purpose of this article is to show the profound influence of Saint Augustine's political and social thought on Hannah Arendt's work. The impact of Saint Augustine's thought on Arendt can only be compared to that exerted by the Greco-Roman thought and world, mainly by Aristotle. This article claims that the concepts of *amor mundi* and political freedom as the ability or power to start something new, concepts that form the backbone of Saint Augustine's thought, were appropriated by Arendt in an extremely original manner. Moreover, it also claims that the concept of *amor mundi* (which includes the notion of world) is central to understanding the philosophical and political outlooks adopted by Arendt, allowing reconciliation between thought and action, philosophy and politics, realms that have been separated since the trial of Socrates condemned to death by the Athenian democracy. Lastly, it contends that Arendt and Saint Augustine are classic authors inasmuch as their reflections offer concepts, ideas and views that are still pertinent today to understanding the reality that surrounds us.

**keywords:** Hannah Arendt; Augustin *amor mundi*; political freedom.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: leomaltchik12@gmail.com

## Introdução

O presente artigo tem como objetivo abordar os aspectos principais relativos à recepção do pensamento social e político de Santo Agostinho por Hannah Arendt. É um fato evidente que Santo Agostinho é mais conhecido pelo seu pensamento teológico e pela filosofia de cunho metafísico do que pelo seu pensamento político. A própria Arendt inclusive chama a atenção para o fato de que a faculdade do livre-arbítrio da vontade (que tem implicações especialmente para a filosofia de caráter metafísico e para a teologia) teria sido melhor aceita pela filosofia tradicional do que a liberdade como o poder de começar algo novo, esta última que tem implicações, fundamentalmente, de caráter político. É interessante notar que, como salienta Arendt, a questão da liberdade (como *liberum arbitrium*) foi a última das grandes questões metafísicas tradicionais “(tais como o ser, o nada, a alma, a natureza, o tempo, a eternidade etc.)”, sendo que “não há qualquer preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-Socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade” (Arendt, 2009, p. 191). A autora acrescenta que a liberdade quando apareceu em nossa tradição filosófica surgiu como liberdade de escolha (*liberum arbitrium*), sendo que a origem dessa ideia de liberdade está relacionada a experiência de conversão religiosa do apóstolo Paulo e de Santo Agostinho (cf. Arendt, 2009, p. 191), que estavam preocupados principalmente com a vontade livre, o problema do mal e o fato de Deus, por ter criado as criaturas humanas à sua imagem e semelhança (da forma mais perfeita possível), também não poderia ser responsabilizado ou ser causa do mal praticado pelos seres humanos.

A importância de Agostinho, segundo Arendt, é realçada e indiscutível, igualmente, pelo fato de que além de ter estudado (principalmente na obra *Sobre o Livre Arbítrio*) a Vontade como *liberum arbitrium* (como liberdade de escolha), ou seja, como uma “disposição humana íntima” ou interior, também introduziu uma noção de liberdade (política) como faculdade de começar algo novo, ou seja “como um caráter da existência humana no mundo” (Arendt, 2009, p. 215-216). Essa liberdade política como faculdade ou capacidade de começar algo, que foi mencionada por Agostinho, está presente em seu único tratado político, *De Civitate Dei* (*Sobre a Cidade de Deus*), o que se justifica pelo fato que, além de ser cristão (sacerdote e bispo da Igreja, além de teólogo e filósofo cristão), ele era um cidadão romano, não tendo deixado de abordar “as implicações filosóficas da ideia política antiga da liberdade” presente nas sociedades da Antiguidade romana e inclusive grega (cf. Arendt, 2009, p. 216)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Para Arendt, essa liberdade política como faculdade de começar algo novo (descrita por Agostinho) foi desenvolvida e aprimorada por Kant, que a denominava liberdade de espontaneidade, ou seja, “o poder de começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos” (Kant *apud* Arendt, 2017, p. 290). A importância de

O presente trabalho aborda o conceito de *amor mundi* (amor ao mundo ou amor pelo mundo) em Arendt como o principal conceito para a compreensão das perspectivas filosófica e política adotadas por esta autora<sup>3</sup>. Além do estudo do conceito de *amor mundi*, será tratado o conceito de liberdade política (como faculdade ou capacidade de começar algo novo), conceito complementar à noção de amor ao mundo e fundamental para a compreensão da atividade da ação - atividade considerada mais importante do ponto de vista da condição humana, ainda que o pensar, o querer (vontade) e o julgar também estejam intimamente relacionados com tal atividade. A filosofia existencialista praticada por Arendt (que dá importância ao pensar, ao querer e ao julgar - faculdades espirituais que também são fontes de toda ação) não opõe filosofia e política, sendo que o filósofo não pode deixar de agir e refletir politicamente, alegando a autonomia do domínio filosófico.

Outro aspecto a ser salientado neste trabalho é que o seu propósito é demonstrar como os conceitos de *amor mundi* e liberdade como o poder de começar algo novo, conceitos importantes nas obras de Agostinho, foram apropriados por Arendt de uma forma extremamente original tanto para suas obras políticas como para suas obras de cunho filosófico. Adriano Correia destaca que “é pela compreensão do homem como *initium* e pelos conceitos de amor ao mundo e de natalidade” que o pensador cristão é mais importante e reconhecido pela nossa autora (cf. Correia, 2008, p. 17). É importante ressaltar também que os conceitos de *initium* e de natalidade implicam a noção de liberdade política, na medida em que o *initium* representa o fato de que o próprio ser humano é um começo que vem ao mundo, enquanto a natalidade está relacionada diretamente com a liberdade política compreendida como faculdade ou poder de começar algo novo, isto é, agir.

---

Kant é significativa, segundo Arendt, porque abordou a Vontade como fonte da ação em geral, inclusive a ação política.

<sup>3</sup> Fábio Passos, em sua obra *O Conceito de Mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*, sustenta que examinar o conceito de mundo no domínio da filosofia política de Arendt permite uma possibilidade de reconciliar pensamento e ação, filosofia e política, desfazendo, assim, a tensão originária entre estas duas atividades que, segundo ela, começou a partir da condenação à morte de Sócrates (470 a.C.-399 a.C.) pela Democracia ateniense e persiste por séculos (cf. Passos, 2020, p. 1). Evidentemente, que no conceito de mundo, como veremos, está incluído “o conjunto dos que amam o mundo e por isso o constituem”, como refere Adriano Correia (*apud* Passos, 2020, p. XVII). Assim, não basta delimitar o que é o mundo, mas é necessário também amar o mundo, visto que o mundo exige para a sua permanência, estabilidade e durabilidade cuidar e amar o mundo comum formado pelos homens que amam o mundo, pelo mundo artificial de coisas resultado da atividade da obra (ou fabricação) e pelo conjunto das instituições que garantem um espaço público imprescindível para a atividade da ação. O nosso entendimento está de acordo com Passos no sentido de que desde a primeira obra de Arendt, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* e em todas as suas obras, mesmo as de caráter predominantemente político, como *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*, até a sua última obra de cunho predominantemente filosófico, *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*, Arendt pratica uma filosofia existencialista conjugada com uma reflexão política, ou seja, Arendt harmoniza filosofia e política.

Igualmente, Arendt faz uma leitura de Agostinho, Jesus e São Paulo, bem como de outros apóstolos no sentido de que os seus ensinamentos (especialmente os conceitos do amor ao próximo - bondade -, *amor mundi*, liberdade política, início - *initium* -, nascimento, natalidade, novidade e mundo, perdão, fé e milagres, bem como as respectivas experiências das primeiras comunidades cristãs) possam ser incluídos entre as experiências políticas autênticas.

Por fim, uma questão fundamental é que na tese de Arendt sobre Agostinho já aparece o tema da desmundanização ou desvalorização do mundo, a partir da ideia de que a salvação da alma e a vida eterna do homem dependem do abandono do mundo (especialmente o abandono da atividade da ação política e o desaparecimento da esfera pública), do isolamento em relação às coisas mundanas e do amor a Deus (cf. Santos, 2014, p. 91).

Contudo, segundo Santos, com base na argumentação de Pablo Begelelli, a apreciação da tradição cristã realizada por Arendt é mais complexa. Não se trata tão somente da desmundanização ou desvalorização do mundo realizada pelo cristianismo, mas Arendt também se apropria de conceitos cristãos, dando-lhes novos significados no sentido de serem também o antídoto à perda do mundo comum e a capacidade de agir dos homens (Begelelli, *apud* Santos, 2014, p. 91).

A primeira seção tratará da influência do conceito de amor em Agostinho para a criação do conceito de *amor mundi* em Arendt. A segunda seção versará sobre o tema da liberdade política, sendo que esta liberdade específica que ocorre do âmbito da Política deve ser entendida como a faculdade ou o poder de começar algo novo.

### **1 - A influência do conceito de amor em Agostinho para a criação do conceito de *amor mundi* em Hannah Arendt**

Arendt foi extremamente influenciada pelas várias noções de amor contidas em Agostinho que permitiram a criação do seu próprio conceito de *amor mundi*. Contudo, a escolha de Agostinho não é gratuita e Arendt já vislumbrava que tal filosofia cristã poderia ser utilizada inclusive no sentido de oferecer subsídios para a vida em comunidade, ou seja, para fins políticos. Arendt opta nitidamente por uma interpretação filosófica e política de Agostinho em detrimento de uma interpretação teológica, já a partir de sua tese sobre o amor em Agostinho, opção que é criticada por Jaspers, seu orientador neste primeiro trabalho filosófico desta autora<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Jaspers chega a afirmar que o método de Arendt utilizado em sua dissertação sobre Agostinho, método fundado em uma interpretação puramente filosófica em detrimento de uma abordagem teológica (esta última abordagem que se justificaria em razão das grandes transformações do pensamento agostiniano oriundas da conversão cristã

O conceito de *amor mundi* (“amor ao mundo” ou “amor do mundo” ou “amor pelo mundo” ou “por amor ao mundo”), de Arendt, tem por base a sua reflexão sobre o pensamento de Santo Agostinho. Arendt, em sua primeira obra filosófica, a tese de doutorado intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, defendida e publicada em 1929, aos seus vinte e três anos, orientada por Karl Jaspers, após um período intenso de estudo junto a Heidegger, Husserl e Jaspers, estudou as várias dimensões do amor no pensamento agostiniano. Adriano Correia salienta também que a estrutura da tese de Hannah Arendt sobre Agostinho tem como objetivo a “compreensão da temporalidade ou, mais precisamente, pela relação entre as diversas formas de amor, o mundo e o tempo” (Correia, 2008, p. 17).

A escolha de uma interpretação filosófica de Agostinho em detrimento de uma interpretação teológica, esta última que se seguiu principalmente a sua conversão religiosa e que determinou tanto uma submissão ao dogma religioso cristão, bem como a revisão de sua obra filosófica com base na autoridade das Escrituras e da própria interpretação oficial da Igreja Católica, é justificada por Arendt pelo fato de que a reflexão teológica do referido autor não invalida a reflexão filosófica. Arendt aponta para o fato de que, apesar de Agostinho se ter tornado um cristão crente e convicto, um bispo da Igreja, e especialmente ter avançado muito na problemática do cristianismo por meio do estudo das epístolas de São Paulo, dos Salmos, do Evangelho de São João e das suas epístolas, “nunca perdeu completamente a impulsão do questionamento filosófico” (seja referente ao patrimônio filosófico da Antiguidade e da Antiguidade Tardia que assimilou nas diversas épocas de sua existência) “e nunca o excluiu radicalmente do seu pensamento” (Arendt, 1997, p. 11 - 12).

Arendt, na Introdução da sua tese sobre o amor em Agostinho, explicita que um dos objetivos do seu trabalho (talvez o mais importante) é mostrar qual a pertinência ou papel dos conceitos de próximo e do amor ao próximo para o crente estranho ao mundo e aos seus desejos (cf. Arendt, 1997, p. 8). A tese é composta de três partes (a Parte Um intitulada *O Amor Como Desejo - Amor Qua Appetitus* -, a Parte Dois intitulada *Criador - Criatura - Creator - Creatura* e a Parte Três intitulada *A Vida Em Sociedade - Vita Socialis*), sendo que tão somente na terceira análise (Parte Três - *A Vida Em Sociedade*) que se esclarece as contradições das análises da Parte Um e Dois, ou seja, “a questão de saber como o homem face a Deus (*coram Deo*), isolado

---

deste pensador), não tem como primazia nem o interesse histórico nem o interesse filosófico. Na verdade, segundo o mesmo autor, o objetivo implícito da obra de Arendt acerca de Santo Agostinho, é por intermédio de um “trabalho filosófico de ideias, justificar a sua liberdade relativamente às possibilidades cristãs que, no entanto, a atraem” (Jaspers, *apud* Courtine-Denamy, 1994, p. 160).

de tudo o que tem relação com o mundo, pode ainda interessar-se pelo próximo” (Arendt, 1997, p. 12 - 13).

O conceito de *amor mundi* é retirado da distinção que Santo Agostinho faz entre este conceito e o conceito de *amor Dei* (amor a Deus). Como todo grande pensador ou pensadora, Arendt vai se apropriar deste conceito de *amor mundi* para sua reflexão política posterior, dando-lhe um sentido diverso para superar as suas limitações quanto à aplicação ao mundo social e político. Além disso, ao privilegiar e colocar em oposição o amor a Deus em relação ao amor pelo mundo, para Arendt, ficariam prejudicadas as problemáticas do próximo e do amor ao próximo, temas centrais da ética cristã em Jesus Cristo e São Paulo. Assim, Arendt substitui o amor ao próximo, princípio político cristão direcionado a orientar a existência humana em uma comunidade cristã que abandona o mundo e que privilegia o *amor Dei* (amor a Deus), pelo *amor mundi* direcionado a orientar a existência humana em uma comunidade formada por um mundo comum cujas principais atividades humanas fundamentais são trabalho, obra e ação, sendo que a cada uma destas atividades “corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (Arendt, 2010, p. 8).

Contudo, apesar de Hannah Arendt já ter entendido em sua tese sobre o amor em Agostinho (obra de natureza preponderantemente filosófica), que o amor ao próximo é insuficiente, tanto para orientar a vida em comum em uma comunidade cristã e em uma comunidade em geral, não deixa em uma das suas principais obras de caráter eminentemente político, *A Condição Humana* (obra escrita cerca de trinta anos depois da sua tese sobre Agostinho), de abordar o tema da bondade (principal aspecto do amor ao próximo).

A posição de Arendt é desenvolvida especialmente em uma de suas obras, *A Condição Humana*, de 1958 (quando ela tinha cinquenta em dois anos de idade), de cunho filosófico e também de teoria política. A passagem em que ela discute a questão da bondade e a sua possibilidade de exteriorização e reconhecimento social é a seguinte:

A bondade em um sentido absoluto, em contraposição à ‘prestabilidade’ ou à ‘excelência’ na Antiguidade greco-romana, tornou-se conhecida em nossa civilização somente com o advento do cristianismo [...]. A única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos, foi a atividade da bondade, e a bondade obriga obviamente uma tendência de evitar ser vista e ouvida. A hostilidade cristã em relação ao domínio público, a tendência pelo menos dos primeiros cristãos de levar uma vida o mais possível afastada do domínio público, pode também ser entendida como uma consequência evidente da devoção às boas obras, independentemente de qualquer crença ou expectativa. Pois é claro que, no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade. Quando a bondade aparece abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como um ato de solidariedade. Daí: ‘Não dês tuas esmolas perante os homens, para seres visto por eles’. A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele

que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom: seria, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja. Daí: “Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita (Arendt, 2010, p. 90 - 92).

Arendt, em nossa opinião, não entende que a bondade, a manifestação mais importante do amor ao próximo, não possa ser reconhecida por seus semelhantes e, principalmente, por Deus, que julga inclusive sobre a bondade dos nossos atos, com base nas nossas intenções, concedendo a própria salvação e a vida eterna. O que está em jogo, segundo Arendt, é que aquele que ama o próximo não pode pretender com seus atos bondosos o reconhecimento de seus semelhantes, seja o próprio indivíduo que recebeu os benefícios das ações bondosas, seja os outros membros da comunidade. A bondade, diferentemente da ação política, não pode pretender a glória e o reconhecimento por outros cidadãos, devendo permanecer no domínio privado. Portanto, quando a bondade é divulgada e adentra o domínio público, não se tem como saber que o indivíduo que pratica as boas obras tem como objetivo, unicamente, seguir o mandamento divino ou pretende obter alguma vantagem social como a glória social, a notoriedade, a admiração e, principalmente, o reconhecimento social e a presunção de sua possível superioridade moral em relação àqueles outros membros da comunidade que não praticam boas ações.

Stephan Kampowski chama atenção ao fato de que na obra *A Condição Humana*, Arendt menciona principalmente três diferentes conceitos de amor. O primeiro conceito é denominado a “experiência geral do amor” - e que é chamado de forma mais simples como “amor” (cf. Kampowski, 2008, p. 68). Este amor também é conhecido pelas expressões amor romântico ou amor erótico. O segundo conceito de amor é denominado caridade Cristã ou amor ao próximo (cf. Kampowski, 2008, p. 68). Por fim, o terceiro conceito de amor é denominado de respeito, ou amor político, o qual, “não diferentemente da *philia politique* aristotélica, é uma espécie de ‘amizade’ sem intimidade e sem proximidade” (Kampowski, 2008, p. 68, tradução nossa)<sup>5</sup>. Kampowski assinala ainda que, segundo Arendt, “ambos, amor e caridade são princípios antipolíticos porque ambos são, essencialmente, não mundanos” (Kampowski, 2008, p. 70)<sup>6</sup>. Na verdade, “as pessoas relacionando-se com outras no amor ou caridade prescindem inteiramente dos o quê dos outros, i.e., das qualidades que definem suas posições no mundo

<sup>5</sup> “not unlike the Aristotelian *philia politiké*, is a kind of ‘friendship’ without intimacy and without closeness” (Kampowski, 2008, p. 68).

<sup>6</sup> “both love and charity are antipolitical principles because both are inherently unworldly” (Kampowski, 2008, p.70).

feito por mãos humanas” (*Ibid.*, tradução nossa)<sup>7</sup>. Portanto, “ela escreve sobre o amor, que ele é não mundano ‘por sua própria natureza’, e que ‘por essa razão [...] é não apenas apolítico mas antipolítico, talvez a mais poderosa de todas forças humanas antipolíticas” (Arendt, *apud* Kampowski, 2008, p. 70, tradução nossa)<sup>8</sup>. Ainda que “para o entendimento de Arendt amor e caridade são semelhantes porque eles são não mundanos, eles são, no entanto, diferentes na medida em que o amor não permite nada que esteja entre os amantes, enquanto a caridade tem seu próprio tipo de ‘entre’” (Kampowski, 2008, p. 70, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Assim, caridade para Arendt, tem duas características fundamentais, ambas as quais se diferenciam do amor. “Caridade é antes de tudo alguma coisa que se estende para todas as pessoas, e segundo ela funciona como uma esfera que está entre as pessoas” (Kampowski, 2008, p. 69)<sup>10</sup>. O amor, pelo contrário, “é alguma coisa que por definição não se estende para todas as pessoas e que não funda um ‘espaço’ entre as pessoas” (Kampowski, 2008, p. 69)<sup>11</sup>. Já o respeito assemelha-se com o amor e a caridade pelo fato “que considera a outra pessoa como pessoa, independente de suas qualidades ou realizações” (Kampowski, 2008, p. 71)<sup>12</sup>. Contudo, ao contrário do amor e da caridade, o respeito, para Arendt, não é sem mundo; “ele é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós” (Arendt, *apud* Kampowski, 2008, p. 71)<sup>13</sup>. Parece que o “respeito é devido a uma pessoa simplesmente porque ela é um ser que aparece no mundo [...] independentemente do conteúdo específico desta aparição” (Kampowski, 2008, p. 71)<sup>14</sup>, ou seja, é capaz de iniciar algo novo, agir.

O respeito que se assemelha ou se identifica com a *philia politiqué* (amizade cívica ou política) aristotélica, noção que Arendt também expõe no capítulo (V) sobre a *Ação*, na seção (33) intitulada *A irreversibilidade e o poder de perdoar*, pode ser considerado uma das manifestações mais importantes do *amor mundi*. Ela começa sublinhando que o amor (erótico)

<sup>7</sup> “People relating to others in love or charity entirely prescind from the what of the others, i.e., the qualities that define their positions in the world made by human hands” (Kampowski, 2008, p. 70).

<sup>8</sup> No original: “She writes about love, that it is unworldly ‘by its very nature’, and that ‘for that reason [...] it is not only apolitical but antipolitical, perhaps the most powerful of all antipolitical human forces’” (Kampowski, 2008, p. 70).

<sup>9</sup> “To Arendt’s mind love and charity are similar in that they are unworldly, they are nonetheless different in that love does not allow for anything that it is in-between the lovers, whereas charity has its own kind of ‘in-between’” (Kampowski, 2008, p. 70).

<sup>10</sup> “Charity is first something that extends to all people, and second it works as a sphere that is in-between people” (Kampowski, 2008, p. 69).

<sup>11</sup> “is something that by definition does not extend to all people and that does not found a ‘space’ between people” (Kampowski, 2008, p. 69).

<sup>12</sup> “that it regards the other person as person, independent from his qualities or achievements” (Kampowski, 2008, p. 71).

<sup>13</sup> “it is a regard for the person from the distance which the space of the world puts between us” (Kampowski, 2008, p. 71).

<sup>14</sup> “Respect is due to a person simply because he is a being that appears in the world [...] irrespective of the specific content of this appearance” (Kampowski, 2008, p. 71).

significa em seu domínio próprio e estritamente delimitado, o respeito significa no domínio mais amplo dos assuntos humanos (cf. Arendt, 2010, p. 303). Arendt explica da seguinte forma o respeito e o risco da perda dessa espécie de amizade cívica entre cidadãos livres e iguais, risco que decorre da ideia de que só devemos respeito aqueles que admiramos ou prezamos, aos nossos amigos íntimos que compartilhamos nossas confidências:

Como a *philia politiké* aristotélica, o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta. Assim, a moderna perda do respeito, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social. De qualquer modo, o respeito, porque concerne exclusivamente à pessoa, é o bastante para motivar o perdão pelo que a pessoa fez, por consideração a ela (Arendt, 2010, p. 303).

Em sua introdução a tese sobre Agostinho, Arendt ressalta que este autor diz explicitamente que o Criador prescreve o mandamento do amor ao próximo, ou seja, “Deves amar o teu próximo como a ti mesmo, e só o fazes porque és obrigado por Deus e pelo seu mandamento” (Arendt, 1997, p. 8). Para Arendt, segundo Agostinho, “o amor ao próximo é a atitude face ao outro nascida da caridade” e este amor ao próximo refere-se a duas relações fundamentais: primeiramente, o ser humano “deve amar o outro como Deus, depois, como a si mesmo (*tamquam se ipsum*)” (Arendt, 1997, p. 113).

Como Deus é caridade (*Deus caritas est*), Deus é amor, o amor a Deus ou a caridade divina é “essencialmente ativo, princípio de movimento e de operação”, sendo que a caridade é a fonte de todas as “obras meritórias e fecundas” para Agostinho (cf. Gilson, 2010, p. 268). Se Deus é “o Bem absoluto, objeto de amor perfeito e, conseqüentemente de caridade, a vida moral é caridade” (Gilson, 2010, p. 269), sendo que o agostinianismo não justifica “qualquer quietismo em que o amor dispensaria as obras, pois ele é a exata condenação disso” (Gilson, 2010, p. 268). Se Deus é amor, o homem só se assemelha a Deus lhe amando e, concomitantemente, amando o próximo mediante a prática das boas obras.

Em face da experiência inusitada da dominação totalitária no século XX (os governos totalitários que vigoraram na Alemanha nazista e na Rússia stalinista por um determinado período de tempo), cujas características mais marcantes são a supressão da esfera pública e da esfera privada, bem como o surgimento dos campos de concentração e de extermínio, além da supressão dos direitos de cidadania e a desnacionalização imposta a milhões de pessoas por motivos raciais ou políticos (independentemente de suas ações concretas), Arendt apresenta como alternativa ao conceito de amor ao próximo (que foi incapaz de evitar as atrocidades que

fugiram aos padrões morais tradicionais de nossa civilização) o conceito de *amor mundi*. Este *amor mundi* visa proteger e amar o mundo comum formado pelo espaço público, com suas instituições e leis que asseguram a ação e a memória de atos e palavras imortais de seres mortais, além de assegurar um mundo artificial de coisas que os homens fabricam e colocam entre si e entre eles e a própria natureza, mundo comum que transcende a duração da existência de homens mortais. Arendt, em uma carta a Karl Jaspers de 6 de agosto de 1955, quando refere o projeto de escrever o livro que, posteriormente, será denominado *A condição humana*, declara que tão somente nos últimos anos teria começado realmente a amar o mundo e, por gratidão, gostaria de chamar *Amor mundi* tal obra acerca de teorias políticas (Arendt, *apud* Correia, 2010, p. XXII).

É necessário ainda ressaltar que, segundo Agostinho, e na própria interpretação de Arendt sobre o pensamento deste autor, amor ao próximo é o único amor justo e possível em uma comunidade que privilegia o *amor Dei* (amor a Deus) e não o *amor mundi*. Portanto, o amor ao próximo segundo Santo Agostinho pode ser interpretado como uma espécie de *amor mundi*, o único que é viável em uma comunidade cristã que acredita que a vida eterna depende de que “os homens amem uns aos outros, porque ao fazê-lo amam a Cristo, seu Salvador” (Young-Bruehl, 1997, p. 432).

No tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho aborda a origem, o desenvolvimento e os fins das duas cidades, a Cidade Terrena e a Cidade de Deus, cujas origens das duas cidades remontam ou repousam na distinção entre anjos bons e anjos maus, sendo que neste tempo e mundo ambas as cidades se apresentam misturadas e confundidas uma com a outra (Agostinho, 2012, Parte II, p. 27 e p. 29 - 30)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Na verdade, a Cidade Terrena e a Cidade Celeste representam, fundamentalmente, atitudes do ser humano frente ao mundo, à comunidade, ao próximo e a Deus. Luís Evandro Hinrichsen afirma em seu ensaio intitulado *Agostinho e a cidade: de Deus ou dos homens? Sobre a inquieta dinâmica da paz*, que ambas as cidades, a terrena e a celeste, convivem, paradoxalmente, “no contraditório coração do homem” (Hinrichsen, 2014, p. 20). Ele cita a seguinte passagem em Agostinho que apoia este ponto de vista: “Dois amores fundaram, portanto, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celeste” (Agostinho, *apud* Hinrichsen, 2014, p. 20). Importante é a consideração de Hinrichsen, com apoio em Agostinho, que o homem deve buscar tanto a paz na cidade de Deus quanto na cidade Terrena. Todavia, a paz alcançada na cidade Terrena é sempre provisória em razão “dos desvios da vontade e das contradições do coração humano” (Hinrichsen, 2014, p. 22). Já a paz na cidade de Deus que ocorrerá apenas na vida futura, “quando da união do homem com Deus para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus”, é definitiva e plena (Hinrichsen, 2014, p. 23). É importante destacar ainda que o peregrino pode chegar na vida presente e terrena à antevisão da cidade celeste, testemunhando mediante “gestos de paz e cuidado” a promessa da plenitude da vida futura e eterna (cf. Hinrichsen, 2014, p. 26). No mesmo sentido, Marcos Costa defende que em Agostinho a *Civitas* (Estado) ou Cidade Terrena é, apenas, “instrumento relativo ou meio ético-moral, capaz de levar (ou não) os homens a viverem de forma reta, aqui, na terra e, portanto, a alcançarem a paz eterna ou ‘Verdadeira felicidade’” (Costa, 2014, p. 57). Arendt, diferentemente, de Agostinho, entende que o mundo formado pela comunidade política e renovado pela ação de cada homem, que é capaz de iniciar algo novo por feitos e palavras, tem um valor em si mesmo (bem absoluto) e está destinado a subsistir à existência individual de cada ser humano.

É importante ressaltar que o significado do conceito de mundo, para Arendt, é plurívoco e, conseqüentemente, para amar o mundo é necessário determinar o que é o mundo. Essa plurivocidade do sentido do conceito de mundo é resultado das modificações históricas deste conceito ao longo do tempo, resultante da “relação dos homens com ele e com sua própria mundanidade” (Correia, 2020, p. XVII). Este fenômeno da multivocidade ou plurivocidade do conceito de mundo em Arendt é muito bem exposto por Correia, em seu prefácio sobre a obra de Fábio Abreu dos Passos intitulada *O Conceito de Mundo em Hannah Arendt: para uma nova teoria política*. A passagem é a seguinte:

O conceito de mundo, tema deste livro, como não é raro acontecer com os conceitos na obra de Hannah Arendt, não possui um referente unívoco. De uma parte porque ela nomeia mundo em geral tudo aquilo que é testemunho duradouro da presença humana sobre a Terra, seja a construção de utensílios, ferramentas e obras de arte, seja a edificação de um espaço comum de copresença e inter-relação, seja a comunidade dos homens sobre a Terra, seja o conjunto dos que amam o mundo e por isso o constituem. De outra parte, a plurivocidade do sentido de mundo deve-se em grande medida à preocupação genealógica Arendtiana com a transfiguração da própria compreensão do mundo ao longo do tempo como sintoma de transformações efetivas na imagem do mundo e na relação dos homens com ele e com sua própria mundanidade (Correia, 2020, p. XVII).

Outro aspecto importante em relação à problemática do *amor mundi*, é o que constitui o conceito mundo no pensamento de Santo Agostinho e de Arendt, conceito de mundo que apesar de algumas semelhanças, tem significativas diferenças entre os dois autores. Assim Agostinho apresenta o seu conceito de mundo:

Chama-se ‘mundo’, com efeito, não apenas a esta criação de Deus, o céu e a terra [...] mas também todos os habitantes do mundo são chamados ‘mundo’ [...]. Todos aqueles que amam o mundo são chamados ‘mundo’. O mundo, portanto, são aqueles que amam o mundo (*dilectores mundi*). O conceito de mundo é duplo: por um lado, o mundo é a criação de Deus - o céu e a terra - dada antecipadamente a toda a *dilectio mundi*, por outro lado, ele é o mundo humano a constituir através do fato de o habitar e de o amar (*diligere*) (Agostinho, *apud* Arendt, 1997, p. 79).

Igualmente, deve-se entender que o mundo para Santo Agostinho (como também para Arendt) é formado também por um mundo artificial de coisas perecíveis e mutáveis, coisas que o homem fabrica e acrescenta ao mundo e que se interpõem entre ele e natureza, coisas que podem durar mais do que a própria existência humana.

Para Arendt, como também para Heidegger, o mundo não inclui o céu e a terra em compreensão mais teológica como tende a aparecer em Santo Agostinho.

*Amor mundi* significa, para Arendt, que o homem deve amar o mundo, isto é, amar os homens que habitam e amam o mundo, formando a comunidade humana sobre a Terra, além de cuidar do artifício humano e dos objetos (coisas) que são resultado da obra ou da fabricação (uma das três atividades fundamentais da vida ativa, ao lado do trabalho e da ação), bem como cuidar das instituições e leis que asseguram um espaço público indispensável para a ação de seres com igual capacidade e liberdade de agir.

## **2 - Liberdade política como faculdade ou poder de começar algo novo**

Arendt observa, como já foi tratado, que o problema da liberdade surgiu em nossa tradição filosófica com a experiência da conversão religiosa, primeiramente, de São Paulo, e depois de Santo Agostinho, sendo que esta liberdade entendida como *liberum arbitrium* foi a última das grandes indagações metafísicas tradicionais (tais como o ser, o nada, a alma, Deus, a natureza, o mundo, o tempo, a eternidade etc.) a converter-se em tema de análise filosófica (cf. Arendt, 2009, p. 191). Na verdade, na Antiguidade grega e romana a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é evidente, mas como um fato da vida rotineira. Todavia, Arendt enfatiza que a ação e a política, entre todas as capacidades e as potencialidades da existência humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer imaginar sem ao menos reconhecer a existência da liberdade (cf. Arendt, 2009, p. 191 - 192).

A liberdade relacionada à política é considerada por Arendt não somente um dos numerosos problemas e fenômenos da esfera política (tais como a justiça, o poder e a igualdade), mas a causa por que os homens convivem politicamente estruturados (cf. Arendt, 2009, p. 192). Ela conclui afirmando que a vida política sem liberdade seria desprovida de sentido, visto que a *raison d'être* da política é a liberdade, sendo que seu campo de experiência é a ação (cf. Arendt, 2009, p. 192).

Arendt, ao tratar no início de sua obra *A condição humana* (de 1958), acerca das três atividades fundamentais que compõe a *vita activa* (consideradas fundamentais porque são as atividades que estão mais ao alcance do ser humano), ou seja, o trabalho, a obra e a ação, esclarece que todas elas estão relacionadas com a condição humana da natalidade. Porquanto, elas têm a função de suprir e cuidar o mundo para o incessante fluxo de recém-chegados que nascem no mundo, além de protegê-los e levá-los em consideração (cf. Arendt, 2010, p. 10).

No entanto, das três atividades, a ação é a que tem a conexão mais próxima com a condição humana da natalidade, visto que o novo começo característico do nascimento pode efetivar-se no mundo tão somente porque o recém-chegado tem a capacidade de começar algo novo, ou seja, de agir (cf. Arendt, 2010, p. 10). Ademais, Arendt ressalta que como a ação é a

mais importante das atividades humanas e a atividade política no mais alto grau (única atividade que ocorre diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, diferentemente do trabalho e da obra), a natalidade e não a mortalidade, pode ser considerada a categoria principal do pensamento político em oposição ao pensamento metafísico.

A questão da prioridade que Arendt atribui a categoria ou a condição humana da natalidade em relação à mortalidade faz inclusive que Adriano Correia, em um artigo intitulado *O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho*, procura demonstrar que Arendt descobre em Agostinho, com e contra ele, um modo de entendimento da existência humana que leva a essência da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade (cf. Correia, 2008, p. 17).

O começo de cada homem que decorre do nascimento e a novidade que ele representa no mundo e no universo, sendo que ele foi criado por Deus para instaurar a liberdade como faculdade de iniciar algo novo (de agir), liberdade que é concebida a partir das experiências políticas romanas retratadas por Agostinho como uma qualidade da existência humana no mundo (e não como a faculdade do *liberum arbitrium* que se origina da sua experiência cristã), é assim exposta por Arendt:

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho, como é mais que natural, fala mais do pano de fundo das experiências especificamente romanas do que em qualquer outra de suas obras, e a liberdade é concebida aqui não como uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo. Não se trata tanto de que o homem possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor, equacionar sua aparição no mundo, ao surgimento da liberdade no universo; o homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*. No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade (Arendt, 2009, p. 215 - 216).

Em outra passagem também valiosa, Arendt expõe a ideia de Agostinho de que a solução da questão árdua de criação da novidade por um Deus eterno exige criar o Homem destacado de todas as outras criaturas e acima delas, além do fato de que as criaturas vivas feitas antes do Homem foram criadas no plural (várias de um só vez), enquanto ele foi criado no individual para caracterizar a singularidade da existência humana, na medida em que cada Homem não é idêntico a qualquer outro que existiu, existe ou existirá (circunstância que está relacionado com o fato do ser humano ter a capacidade de iniciar algo novo):

Para responder a ‘esta questão difícilíssima da criação de coisas novas por um Deus eterno’, Agostinho vê primeiramente a necessidade de refutar o conceito cíclico de tempo dos filósofos, uma vez que a novidade não poderia ocorrer em ciclos. Dá então uma resposta bastante surpreendente à questão de por que teria sido necessário criar o Homem separado de todas as outras criaturas e acima delas. Para que possa haver novidade, ele diz, há de haver um *começo*, ‘e esse começo jamais existira antes’, isto é, nunca antes da criação do Homem. Portanto, para que um tal começo ‘pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele’ (*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*). E Agostinho distingue este começo do começo da criação usando a palavra ‘*initium*’ para a criação do Homem, mas ‘*principium*’ para a criação dos Céus e da Terra. Quanto às criaturas vivas feitas antes do Homem, elas foram criadas ‘no plural’, como começos de espécies, ao contrário do Homem, que foi criado no singular e continuou a ‘propagar-se a partir de indivíduos’ (Arendt, 2017, p. 372 - 373).

É importante registrar que Arendt não se limita a afirmar que para Agostinho o Homem é ele próprio um novo começo e, por isso, tem a capacidade de iniciar algo novo, mas além disso percebe que tem um começo e que terá um fim e, ainda, que este começo é o começo de seu fim, na medida em que “toda a nossa vida é uma corrida em direção à morte” (Arendt, 2017, p. 373). Assim, Arendt observa que os animais, diferentemente do homem, não têm consciência de seu começo e de seu fim. Ela acrescenta ainda que sendo o homem feito à imagem do próprio Deus, chega ao mundo um ser que, por ser um começo em direção a um fim, pode ser contemplado com a faculdade de querer ou não querer (cf. Arendt, 2017, p. 373).

Arendt esclarece também que para Agostinho é a própria individualidade (singularidade) humana que explica o fato de que antes do Homem não existia ninguém, ou seja, ninguém que se pudesse designar de pessoa, e que na hipótese de gêmeos idênticos, ambos “com temperamentos semelhantes de corpo e alma”, a única faculdade que possibilita a diferenciação entre os dois é a vontade (cf. Arendt, 2017, p. 373).

A autora conclui que Agostinho, apesar de sustentar que todo homem por ser criado no singular é um novo começo em razão de ter nascido, tendo assim a capacidade de iniciar algo novo (agir), não leva tais premissas às suas respectivas consequências. Em suma, continua definindo os homens como mortais, tal como os gregos, e não como “natais”, bem como continua definindo a Vontade como o *liberum arbitrium* em lugar de defini-la como a liberdade de espontaneidade admitida por Kant (“a faculdade do homem de começar espontaneamente uma série no tempo”) (Arendt, 2017, p. 374).

### **Conclusão**

O principal objetivo deste trabalho foi demonstrar a profunda influência do pensamento social e político de Santo Agostinho para a construção da filosofia política de Hannah Arendt, filosofia política alicerçada principalmente nos conceitos de *amor mundi* e liberdade política.

Arendt abordou basicamente três tipos de liberdade que são distintas, ainda que sejam relacionadas.

Historicamente, a primeira liberdade deve-se ao mundo antigo grego e romano e é denominada liberdade de movimento. Esta liberdade significa tanto uma condição política (a do cidadão livre não submetido ao domínio de qualquer outro ser humano nem sujeito ao ganha-pão diário indispensável para a sobrevivência e uma vida cômoda) quanto uma condição física factual (a de um homem saudável física e mentalmente cujo corpo fosse capaz de seguir o seu espírito). A segunda liberdade, que já tem uma conotação filosófica, foi descoberta por São Paulo e sistematizada por Santo Agostinho é chamada de *liberum arbitrium* (livre-arbítrio). A terceira liberdade que é denominada liberdade política, igualmente, tem uma natureza filosófica, e também se deveu a Agostinho que traduziu em termos filosóficos a ideia política antiga de liberdade presente na sociedade romana. Afinal, Arendt sistematizou a noção de liberdade política como a faculdade de iniciar algo novo, construindo, assim, uma teoria política fundada na ação livre, ação que tem como características fundamentais a irreversibilidade e a imprevisibilidade e que é movida pelo *amor mundi*. Igualmente, concordamos com Lucas Barreto Dias (2022, p. 213) quando este sustenta que a liberdade política é preponderante em relação aos outros dois tipos de liberdade (a liberdade de movimento e o *liberum arbitrium*), de sorte que para Arendt usualmente liberdade deve ser compreendida como liberdade política.

Por fim, a capacidade de iluminar e compreender o mundo atual permite classificar Arendt como uma autora clássica do século XX, compreensão cujo um dos principais exemplos é a análise dos regimes totalitários que vigoraram na Alemanha nazista e na Rússia stalinista por um determinado período de tempo. Celso Lafer, com base em Norberto Bobbio, aponta os três atributos de um autor clássico: o primeiro é a sua obra ser vista, cada vez mais, como uma interpretação autêntica e explicativa da época em que viveu; o segundo é o fato de estimular permanentemente leituras e releituras e o terceiro é o fato de permitir conceitos, ideias e sinais que preservam atualidade para a compreensão da realidade que nos rodeia (cf. Lafer, 2018, p. 245)<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>Igualmente, Agostinho, conforme o que foi exposto neste trabalho, preenche as três condições apresentadas por Celso Lafer para caracterizar ou definir um autor clássico.

## Referências

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. Vozes: Petrópolis, 2012.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. 11ª ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, 407 p.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009, 348 p.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 6. ed. Tradução de Cesar Augusto. R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. XIII-XLIV.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. 2. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, p. XVII - XXII.

\_\_\_\_\_. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela (orgs.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. 6. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A dimensão metafísica da *Civitas* na doutrina ético-política de Santo Agostinho. In: HINRICHSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira e (orgs.). *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*. Tradução de Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

DIAS, Lucas Barreto. Liberdade. In: CORREIA, Adriano (org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

HINRICHSEN, Luís Evandro. Agostinho e a cidade: de Deus ou dos homens? Sobre a inquieta dinâmica da paz. In: HINRICHSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira e (orgs.). *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014.

KAMPOWSKI, Stephan. *Arendt, Augustine, and the new beginning: the action theory and moral thought of Hannah Arendt in the light of her dissertation on St. Augustine*. Michigan:

William B. Eerdmans Publishing Co., 2008.

LAFER, Celso. Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt: prefácio ao livro de Bethania Assy. In: LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 3. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. 2. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

SANTOS, Rodrigo Ponce. O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 89-106, 2014.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Recebido em: 29/08/2024.

Aprovado em: 02/12/2024.